乾嘉年間的鬼狐怪談

龔鵬程

提要：乾嘉時期是我國著名的樸學考證時期。以語言文字訓詁考證進行經史研究，故被五四運動後提倡"以科學方法整理國故"的人視爲科學方法及理性精神之先驅。本文則從當時人喜説鬼狐仙怪事迹的現象，做不一樣的考察，發現另一副面貌的乾嘉時期。由乾嘉時期士大夫喜説鬼狐仙怪故事，可以發現當時並不具備現代意義的科學理性觀。理性與信仰並存，或交互爲用，纔是普遍的現象。而且精英士大夫階層在面對這些鬼狐故事時所顯示的倫理觀，非特與庶民無異，抑且爲世俗命定果報信仰之熱心傳播者。在宋明理學已漸喪失其倫理規範意義，經史考證又只是知識技藝的時代，信奉此種通俗儒道佛理，並以之教化民衆，便成爲士大夫自覺可以努力之工作。其宣化之方式，主要是文學作品，例如小説或戲曲、寶卷、歌謡等，爲道光、咸豐、同治以後大規模出現的民間"善堂"奠了基。突破了經學視域，轉由文學去看，纔能觀察到這許多有趣的現象與值得思考的問題。

關鍵詞：乾嘉　考據　鬼狐　閱微草堂筆記　袁枚

一

世之言國學者,好言乾嘉,以經史考據及語言文字訓詁爲門庭。言科學方法者,亦喜言乾嘉,以爲彼等實事求是,具科學方法及理性精神。此皆不甚讀書之過也。

乾嘉諸儒固然以考據徵實爲號召,但亦不過如王充一般,大談祥瑞,而信杜伯之鬼,謂命皆前定,云鳳凰麒麟皆真。[①] 這和科學精神、實事求是,根本是兩回事。考證經史,也不是這些學者整體人格與精神狀態的全貌。

講考據經史的先生們,可能不太看《閱微草堂筆記》、《新齊諧》、《秋坪新語》、《秋燈隨録》、《夜燈叢録》一類書。若看看,或稍微想想:爲何總纂四庫的紀曉嵐,對乾嘉學風大有推波助瀾之功,而竟無什麼經史考證或文字訓詁之作,平生著述,反而是談狐説鬼的《閱微草堂筆記》這一類的問題,便或許可以突破一個固定的刻板印象,發現獵奇述異、談狐説鬼,在當時士大夫之間是多麼普遍和重要的事。

《閱微草堂筆記》中記載戴震、錢大昕、余蕭客、任大椿、邵二雲、朱彝尊等人談狐、説鬼、玩扶乩,甚或遇鬼的事,據我所知,就没有任何人在研究他們或爲他們作傳記時提到過。其實此類事足以觀性行、知癖好,與其知識結構和取向更有密切之關係,不容忽略。這些人與章太炎、胡適、魯迅之不同,即此亦可以見。就是民國期間,遺老們講靈學、玩扶乩,也很自然地與胡適、魯迅等不同一路,

① 詳見龔鵬程《世俗化的儒家:王充》,收入《漢代思潮》,北京,商務印書館,2005年,頁197—239。

所以這是辨識學術社羣、觀察其知識取向非常好的線索,可惜大家都忽略了。①

袁枚的《子不語》後改名《新齊諧》。原先是想續宋洪邁之《夷堅志》的,嘗有《余續夷堅志未成,到杭州得逸事百餘條,賦詩志喜》詩。但《夷堅志》並不專説鬼怪事,與袁書體例實不盡符,袁書自序亦惜其"缺略不全"。袁枚本人又是不滿《聊齋誌異》的,謂其"太敷衍",因此該書真正的參考對象,或其體近似者,恰好就是《閱微草堂筆記》。書中亦頗引紀昀事,如《續齊諧》卷五"軍校妻"、"飛天夜叉"兩條,即述紀氏在烏魯木齊遇怪。而其整體風格更是接近紀氏書。

反之,紀昀之書又是仿袁書的。因紀書乃分别刊行,《灤陽銷夏録》、《如是我聞》先刊,自云始作於乾隆己酉(1789)。繼刻《槐西雜誌》,自序亦稱是續《夷堅志》。已而又刊《姑妄聽之》,時已在嘉慶戊午(1798),年七十五矣。初撰稿時,紀氏當已見過袁枚書,故卷一即有引述,其後亦始終有引證、有討論,凡十餘條。袁爲紀之同時前輩,二書著作之年亦相當,故有此種"互文"之現象。② 紀氏書中還常與當時另一些談鬼狐的書相參證,如上文提過的《秋燈隨録》之類,形成更大的互文現象,而亦可以看出那個時代的風氣及論述風格。

那風格是什麽呢?就是:認真地説荒唐話。

這是中國稗史的傳統。凡説鬼狐妖異,皆作史筆,事件發生

① 包括嚴復在内之講靈學者。詳龔鵬程《理性與非理性:論近代知識份子的理性精神》,收入《近代思想史散論》,臺北,東大圖書公司,1991 年,頁 61—100。

② 袁枚與紀昀當然也頗有不同。袁多記南方事,紀多述北方,兼及西域事。袁多言關帝雷公陰沈木,紀多載風俗時好及怪獸。袁本人雖喜龍陽,而所記男風之事則不如紀多。又,紀氏好發議論,"風教"氣味更甚於袁。其喜考證、具格致精神亦勝於袁。因此從許多方面看,兩書是相似而又互補的。

的時、地、人證、物證,總要寫得清清楚楚。若是得諸傳聞,也必一一指明其來源,且示可以覆按。六朝的志人志怪以迄唐人傳奇,蓋皆如是,世謂唐人傳奇可以見史筆、詩才與議論者,正以此故。

然史筆之壞亦自唐人傳奇始。胡應麟説得好:"凡變異之談,盛於六朝。然多是傳録舛訛,未必盡幻設語。至唐人乃作意好奇,假小説以寄筆端。"①所謂傳録舛訛,就是傳録巷議街談之奇聞怪事,乃史之稗類。所謂幻設語,所謂作意好奇、假小説以寄筆端,卻是脱離了史述傳説。虚構故事,以寄意抒情。現今講中國小説史者,贊美唐人傳奇,往往亦以此爲理由,如魯迅《中國小説史略》第八篇《唐之傳奇文(上)》就説:"小説亦如詩,至唐代而一變。雖尚不離於搜奇記逸,然敍述宛轉,文辭華艷,與六朝之粗陳梗概者較,演進之迹甚明。"②把史傳式的記逸搜奇看成是較原始的寫法,謂虚構鋪陳纔是進化,在紀昀、袁枚看來便會大不以爲然。

袁枚自謂其書乃續《夷堅志》,且云:"《聊齋誌異》殊佳,惜太敷衍",就是擺明了反對唐人那種寫法,而要回到"粗陳梗概"、"記逸搜奇"的史傳式寫法中去。有取於宋之《夷堅志》而不上法六朝,是因宋人志怪更接近史述。魯迅論宋之志怪,即説:"其文平實簡率,既失六朝志怪之古質,復無唐人傳奇之纏綿。當宋之初,志怪又欲以'可信'見長,而此道於是不復振也",《夷堅》亦"偏重事狀,少所鋪張。"③袁枚之見,恰與魯迅相左,故特取其簡率平實,近於史述,務期可信這一面。

紀昀也同樣,自謂:"不懷挾恩怨如《周秦行記》,不描摹才子

① 《少室山房筆叢》卷二〇,文淵閣四庫全書本,886 册,頁 387 上—下。
② 《魯迅全集》(9),北京,人民文學出版社,1981 年,頁 70。
③ 《魯迅全集》(9),頁 100。

佳人如《會真記》。"[①]《灤陽續録》,自居史部,弗同於唐人傳奇,甚爲明顯。其門人盛時彦有跋,亦稱:"先生嘗曰:《聊齋誌異》盛行一時,然才子之筆,非著書者之筆也。……劉敬叔《異苑》、陶潛《續搜神記》,小説類也。《飛燕外傳》、《會真記》,傳記類也。……今一書而兼二體,所未解也。小説既述見聞,即屬敘事,不比戲場關目,隨意裝點。……今燕昵之詞、媟狎之態,細微曲折,摹繪如生。使出自言,似無此理;使出作者代言,則何從而聞見之?又所未解也。"[②]講得更明白。

這種寫法,態度上當然與經史考據一樣,講究"無徵不信""多聞闕疑""信以傳信,疑以傳疑"。其不同,只在所講述的内容上,而非其方法。

就其方法與態度言之,此類怪談,完全可視爲是乾嘉經史文字考證的同盟軍,或其一部分。這是迄今仍無人注意到的。但吾人若細讀其書,就不太難發現它在講故事之際,不但要交代每則故事之來歷,提供可證驗線索,更常用這些故事在詁經證史。[③]

像紀昀,學問淹貫,除了表現於編校四庫全書外,主要即見於此。如卷九引某君言:"秦人不死,信苻生之受誣;蜀老猶存,知葛亮之多枉。"然後自注云:"四語乃劉知幾《史通》之文。苻生事見《洛陽伽藍記》,葛亮事見《魏書·毛修之傳》。浦二田注《史通》以爲未詳,蓋偶失考。"卷一二又云:"世傳推命始於李虚中,其法用

① 《閱微草堂筆記》卷二四《灤陽續録六》,《續修四庫全書》(下簡稱續修本),1269册,上海古籍出版社,2002年,頁390上—下。

② 《閱微草堂筆記》卷一八《姑妄聽之四》附盛時彦跋。續修本,1269册,頁329下。

③ 此類筆記甚至有擴大經學考證之意。紀氏《閱微草堂筆記》卷一三,載其叔夜中見怪,紀昀就説:"叔平生專意研經,不甚留心於子史,此二物,古書皆載之。"然後引《博異傳》、《史記·秦本紀》、《列異傳》,庾信《枯樹賦》、柳宗元《祭纛文》來考證一是樹精,一是飛天夜叉。不但在方法和態度上與經學考證同調,在材料上又大大拓展了經學考證。續修本,1269册,頁213上—下。

年月日而不用時,蓋據昌黎所作虛中墓誌也。其書《宋史·藝文志》著録,今已久佚,惟《永樂大典》載虛中《命書》三卷,尚爲完帙。所説實兼論八字,非不用時。……余撰《四庫全書總目》,亦謂虛中推命不用時,尚沿舊説,今附著於此,以志吾過。"①這樣的論析,遍及全書,不但撰述態度與其修《四庫總目提要》相同,許多地方甚至是對《提要》的修訂或補充。相關的例子太多了,可惜無人爲之綴拾。即如上舉李虛中事,考證《四庫總目》諸家,如余嘉錫、胡玉縉、崔富章、李裕民諸先生,就都不曉得,中華書局整理本亦未收,其他的就不用説了。②

由於紀氏與考證學派關係深厚,因此以上這種情況,世雖未知,卻似乎不須多費解釋,袁枚恐怕就得稍加説明。而其實袁枚之作風,與紀昀並無二致。例如《新齊諧》卷一"蒲州鹽梟"條,説蒲州鹽池爲蚩尤所據,幸賴張飛顯靈,纔能制住,並制其妻,妻名梟,所以結論是説:"始悟今所稱鹽梟,實始於此。"

卷二"天殼"條,説有人掉進地底,恃閉氣術抵達極深處,發現地下還有一個天地世界,中間有殼隔開。故事講完,加上按語説:"余按《淮南子》曰:温帶之下,無血氣之倫。日輪所近,即温帶矣。"

卷三"囊囊"條,講一蓑衣蟲名囊囊,"桐城人不解囊囊之名,後考《庶物異名疏》,方知蓑衣蟲一名囊囊"。

卷八"偷雷錐"條,云雷公擊怪,過産婦房,受污不能上天,落在樹巔上,一日睡着,其錐被人偷去,找鐵匠燒融,卻入火化爲青

① 《閱微草堂筆記》卷九,卷一二,續修本,1269 册,頁 127 上,頁 204 上。

② 李學勤先生序,强調紀氏重漢學而厭理學,且説:"有興趣的讀者不妨對照一下他在小説《閱微草堂筆記》中是怎樣盡情揶揄理學的。"其實李先生讀紀氏書亦未必熟,不然就會看到紀昀對許多經學家及經學問題也是揶揄的。詳龔鵬程《乾嘉時代的文人經説》,北京清華大學經學研討會論文,北京,中華書局,2003 年。

煙,"俗云:天火得人火而化,信然。"

同卷"秃尾龍"條,云一婦食李而生龍,"此事陶悔軒方伯爲余言之,且云:偶閲《羣芳譜》云:天罰乖龍,必割其耳,耳墜於地,輒化爲李。畢婦所食之李,乃龍耳也。"又"鬼攀日線纔能託生"條,言娼優化蟲蝶,惡人化蛇虎:"問:雷擊之鬼何化?曰:化蚯蚓。譚子《化書》言:凡被雷擊死者,搗蚯蚓汁覆其臍可活。斯言蓋有所本。"

卷九"木箍頸"條,言人在林野見一人,長三尺許,"或曰:此三尺許人,乃水木之精游光華方類也,能呼其名,則不爲害。見《抱朴子》。"又"盤古以前天"條,云棺中出異人,風起變爲石,"予疑此人是前古天地將混沌時人也。緯書云:萬年之後,天可倚杵。此人言天不若今之高,信矣。"①這些,都是用一個聽起來有憑有據的故事,來"證明"古書上的記載果然有道理、古來相傳的某些説法果然不謬。

這樣的言説風格不是孤立的,有些地方不證諸古語文獻,而證諸經驗事實。例如《續新齊諧》卷七"獵户説虎"條云:"傳聞虎傷人,則假鬼爲尸脱衣與虎食。又云虎能禹步,令尸自起脱衣。此皆不然也。蓋人不見虎,故爲此推測之詞。有鄭獵户云……"以獵户的親身經歷來一一辨正流俗傳言。此等記載,與前述一類,彼此具互文效果,足以讓讀者相信作者對於他所記載的事都是采徵足據的,於是那些"事實"遂成爲對古書記載最好的印證或説明。

同上卷還講了一則"獺異"的故事,云一人逢水獺之妖,倉促間,誦穢迹金剛咒幾不成語,"但偶憶《本草》有熊食鹽而死,獺飲酒而斃之語",果然得以除妖。然後袁枚發議論了,説:"然則記覽

① 《新齊諧 續新齊諧》(隨園三十種本),《續修四庫全書》(下簡稱續修本),1788 册,頁 312 上,325 上,333 上,391 下,396 上,398 上,399 下,410 上。

不嫌其雜,亦能救人。"[①]這時,古書之記載與事件之間就成了互文印證的關係了。

有時袁枚也引用古籍來替這些怪事作解釋,如續集卷三"張閻王"條,結尾處,袁曰:"余按《廣博物志》云:雷火所及,金石俱消,惟漆器不壞。張之第三次得免,或以是耶?"[②]這不僅解釋了怪事,也證明了古籍所言不妄,故仍屬互文印證關係。

據此觀之,可以説:袁枚《齊諧》語怪,實與當日經史考據之風並無扺牾。甚且事文互證,比一般考據家只在文字堆裏考來考去更符合實證精神。整個論説態度也是徵實的,具體地用事例來解説文獻之處,比比皆是。

或許仍有人對此不以爲然,因爲袁枚所釋,都是些雜書,什麽《本草》啦,《廣博物志》啦,《羣芳譜》啦,即或引用《淮南子》、《化書》,亦與當時考證家着重於經史者不同,故不能一例相量。

此正是今人論學之盲點。需知實證精神、考據方法,既是精神、既是方法,便可施於任何材料上。民國以來胡適用之於考證章回小説、禪宗史、《水經注》,不就是這個道理嗎?材料之不同,不足以判定他們就非一家眷屬。《閲微草堂筆記》、《新齊諧》這類書,成於乾嘉考證徵實之風鼎盛的時代,事實上也表現着徵實的態度,且具體詁釋了不少文獻,而後人知人論世,乃將其書與乾嘉考據割裂開來,視爲異路,不予聞問,豈非今人之陋乎?

再説,袁枚豈只有雜學哉?《新齊諧》證史之處甚多。有些直接叫古人來降乩,自述心曲,如卷一九"史閣部降乩"條。有些是引史以論世,如卷一六"柳如是爲厲"條,説柳氏爲厲的故事,然後作考證云:

---

① 《新齊諧 續新齊諧》,續修本,1788 册,頁 668 上,667 下。

② 同上書,頁 618 上。

或謂:柳氏爲尚書殉節,死於正命,不應爲厲。按《金史·蒲察琦傳》:琦爲御史,將死崔立之難,到家别母。母方晝寢,忽驚而醒。琦問:"阿母何爲?"母曰:"適夢三人潛伏梁間,故驚醒。"琦跪曰:"梁上人乃鬼也。兒欲殉節,意在懸梁,故彼鬼在上相候。母所見者即是也。"旋即縊死。可見忠義之鬼用引路替代,亦所不免。①

續集卷三"地仙遭劫"條,舉《南史·王元謨傳》爲證,亦是如此。②另有卷八"武后謝嵇先生"條,云嵇受之在史局修《唐鑑》,將《舊唐書》所載武后淫穢事大半删除,夜見武后派人請去道謝。這其實亦是史證。因爲嵇氏夜夢武后謝他删駁《唐書》之功,可以用心理因素來解釋。但夢中武后感謝嵇而贈量才玉尺,謂其將赴西安,果然不久即督學陜西云云,便是藉此經歷來證明嵇氏改得對了。③ 同樣的,卷二"董賢爲神"條,説:"汝毋爲班固所欺也。固作《哀皇帝本紀》,既言帝病痿,不能生子,又安能幸我耶?此自相矛盾語也。我當日君臣相得,與帝同卧起,事實有之。武帝時,衛霍兩將軍亦有此寵,不得以安陵龍陽見比。"④也是藉神來糾正史傳之訛。

此類事例,恰與論柳如是爲厲之類相反,那是引史證事,這些則是以事辨史,二者合起來,一樣構成互文互證之關係。而且我們不要忘了,袁氏整本書其實都是史述。裏面到處都是某相國、某侍郎、某大司寇、某方伯、某孝廉、某布政司、某按察司、某太守、某大司馬、某舉人、某學士,有名有姓,且多當時人物,所舉事證,宛若口

① 《新齊諧》,續修本,1788 册,頁 480 下—481 上。
② 《續新齊諧》,續修本,1788 册,頁 617 上—下。
③ 同上書,頁 389 下—390 上。
④ 同上書,頁 325 上。

供,固是以此存一代之史也。此等書寫,構成一種氣氛,是足以與他引史證事或以事辨史相互濬發的。

二

然而,前面我講過,如此述事,其風格乃是認真地説荒唐話。講起來煞有介事,引經據典,還有人證物證,可是説的卻是鬼狐仙怪,滿紙荒唐言。

如果説他的寫作態度是實證的,這些鬼狐仙怪,是否也就徵實可信了呢? 這是一個大疑難。由寫作策略上説,袁枚無疑是希望如此的。他絶不會像唐人傳奇,把裹面人物取名爲元無有、成自虚,或如古人稱烏有先生、無是公那般,點明了故事乃是杜撰。他的一切敍述,都要令人看起來就是徵實可信的真事,雖其中有些可解(如上文所述,他曾努力引經據典去解釋了),有些費猜,但基本上都是真的。

對於這些"真事",我們該怎麽看,便成一大難題。信其爲真嗎? 明明是滿紙荒唐言。不信嗎? 人家有憑有據,親身涉歷,我等焉能遽云皆無其事?

幸而這並不會成爲真正的困局。爲什麽? 我們知道:袁枚和紀曉嵐一樣,除了治經史考據之外,他們還有些與當時那批考證學者不同之處,他們都是文人。① 文人就可能不完全徵實,如考據學

① 紀昀自謂爲學三變:"三十以前,講考證之學,所坐之處,典籍環繞如獺祭。三十以後,以文章與天下相馳驟,抽黄對白,恒徹夜構思。五十以後,領修秘籍,復折而講考證。"以後則是姑妄談狐説鬼的第四期了。詳《閲微草堂筆記》卷一五《姑妄聽之》序。續修本,1269 册,頁 251 上。

家一般。徵實的態度,或許恰是文人故弄狡獪的寫作策略。何以見得呢?

卷一"漢高祖弒義帝"條,云某君卒而復甦,自謂前身乃九江王英布,且稱"弒義帝,乃高祖使之,非項羽所使也。高祖陰弒義帝,嫁名項羽,而僞與諸侯討弒義帝者。羽訟於上帝,須布爲質。質明,果係爲高祖所弒。陳平六出奇計,此其一也。"[①]他講的這個人,叫盧憲觀,山東驛鹽道。也許真有其人、真有其事,但此等事,會不會是袁枚假托來講他自己對楚漢史事的見解呢? 我不知道。但有一事,我可確定它是杜撰了來講他對經學之看法的,那就是續集卷五"麒麟喊冤"條。

該條云吳人邱生從事考證,奉鄭康成爲圭臬,遊學於楚,被虎啣去,入一石洞,逢蒼頡,縱談六經與經疏事。蒼頡先是説古只有詩書禮易等,不稱爲經。又説注疏穿鑿附會,上干帝怒,讖緯乃妖言,鄭玄注也頗荒謬:"天子冕旒用玉二百八十八片,天子之頭幾乎壓死。夏祭地亓,必服大裘,天子之身幾乎暍死。只許每日一食,須勸再食,天子之腹幾乎餓死。"還有一麒麟向上帝告狀説鄭玄注云郊天必用麒麟皮蒙鼓,豈非郊天一回必殺一麒麟?[②] 凡此等等,整篇三四千字,從漢儒批到宋儒,再批時文、詩文之風,洋洋灑灑。紀昀也講過好幾個同類的故事,都是假借古聖人出面,反對漢宋學術。而其所以非實事,乃是假托之寓言,證據就在袁枚自己的文集裹。試檢其文集,便知蒼頡對鄭玄的指責、麒麟對鄭玄的抱怨,其實正是袁枚自己的經學主張。在《新齊諧》中,他只不過換了個方式來説罷了。

卷二二另有一則"狐道學",言一狐所談皆心性語録,所讀皆

① 《新齊諧》,續修本,1788 册,頁 312 下。
② 《續新齊諧》,續修本,1788 册,頁 647 上—下。

是《黄庭》、《道德》。評論説:"此狐乃真理學也,世有日談理學而身作巧宦者,其愧狐遠矣。"①卷二一"神仙不解考據"條,則言有仙降乩,有言考據者嚴道甫據《新唐書·地理志》詰其墓志,神窘避去,遂不復降。② 卷八又有"見曹操稱晚生"條,云某人夢見曹操,曹操説:"先有草書,後有楷書。所以召汝者,正爲將此義告知,以便轉語世人也。"③這些故事,我也均認爲是寓言。嘲世之好講道學者,説講考據的人連鬼都怕,並藉死曹瞞來表達自己對草楷先後的看法。④

在這些故事中,徵實乃是寫作上的一種技巧、策略。這樣的寫作策略,不會只用在這幾則故事中,必然瀰漫全書。换言之,故事看來是真,事件可不見得真。此等狡獪,不懂文學的人可能要爲之怪詫,可是在文學中實乃稀鬆平常之事。李商隱詩:"楚雨含情皆有託。"巫山雲雨,登徒子好色,無非寓言,羌無實迹。即如李商隱自己的錦瑟無題,李氏自己也説:"南國妖姬,叢臺妙妓,雖有涉於篇什,實不接於風流。"⑤講的就是這個道理。紀昀書卷九,記蔣心餘講了一個人半夜遇鬼的故事,紀昀去查證,"問其鄉人,曰:'實有其人,亦實有其事,然僅旁皇竟夜,一無所見耳,其語則心餘所點綴也。'心餘性好詼諧,理或然歟?"⑥似乎也表明了:那些事也可能

① 《新齊諧》,續修本,1788 册,頁 561 上。
② 同上書,頁 543 上—下。
③ 同上書,頁 389 下。
④ 袁枚、紀昀兩人的策略又不盡相同。袁枚可能是自作寓言,紀昀則往往先傳述一則故事,然後自己跳出來説:這也許是寓言喔!或者説:這應該是寓言;不過,某某人向我打包票,説絶對是真的。或云某公從不騙人,所以我也不好斷定。
⑤ 李商隱《梓州罷吟寄同舍》,《全唐詩》卷五四〇,上海古籍出版社影印,1986 年,頁 1372 下。《上河東公啓》,《樊南文集》卷四,《續修四庫全書》,1312 册,頁 519 下—520 上。
⑥ 《閱微草堂筆記》,續修本,1269 册,頁 131 上。

只是文人講來好玩的故事。

三

事件或真或假,事實上也不太要緊,重要的是當時人大抵皆視其爲真。撇開那些寄寓假托不談,袁枚、紀昀書中記載了不少名公巨卿的事迹。這一部分,因時人之門生故吏衆多,杜撰情節的可能性較小,故更能見風氣。

其風氣便是既講經史考據,又好談狐説鬼,端嚴與恢詭,雜然並存。例如江永是大考據家,戴震的老師,而好奇嗜怪:

> 能製奇器。取豬尿胞置黄豆,以氣吹滿,而縛其口,豆浮正中。益信"地如雞子黄"之説。有願爲弟子者,便令先對此胞坐視七日,不厭不倦,方可教也。家中耕田,悉用木牛。行城外,騎一木驢,不食不鳴。人以爲妖。笑曰:"此武侯成法,不過中用機關耳,非妖也。"置一竹筒,中用玻璃爲蓋,有鑰開之。開則向筒説數千言,言畢即閉。傳千里内,人開筒側耳,其音宛在,如面談也。過千里,則音漸漸散不全矣。忽一日自投於水,鄉人驚救之,半溺而起,大恨曰:吾今而知數之難逃也……。此其弟子戴震爲余言。[①]

地如雞子黄,是古之"渾天説",江永信此説,而取驗於豬尿胞,已令人啼笑皆非。收學生,還要命他們如王陽明格竹子一般去瞪着豬尿胞看七天,更是古怪,看來比格竹子還要荒唐。不知戴震格過

① 《新齊諧》卷一三《江秀才寄話》,續修本,1788 册,頁 454 下。

此豬尿胞否?[1]

但此公頗有技術天才,所做木牛流馬,似有成效。千里寄話器,仿佛也不比現在的録音帶遜色。這種寄話器,應是確曾製出,且也不只江永曾經製成。續集記載程嘉蔭由羽士處獲習《奇器録》一本,能爲木牛,"亦能造寄話筒,筒間寸許,有閘隔之,内有機閉氣,人向筒語,畢則閘之,閘有次第,若亂開,則不成句矣。據程云:此法可貯百日,過百日則機微氣散。"[2]程氏之所爲,與江永頗爲相似,但製法略有不同,我推測江永之製法也是由道流羽士處得來。當時儒者,考經研史,而與道流相親近者,爲例不尠,程嘉蔭而外,惠棟注解《太上感應篇》,仇兆鰲注解《參同契》,均甚著名,江永殆亦如此。而且不管其是否果然如是,江永之好奇多怪,乃是極明顯的。千里寄話器和木牛流馬,在此亦皆不是科學,而是道術。

江永不是僅有的例子,毛西河也差不多。此公性氣之奇,輒見於諸家筆記,袁枚也録了一事,謂浙人方文木浮海至毗騫國,見大頭王。王説天地開闢以後,十二萬年便有一盤古,世界就重來一遍。可是每次重開世界以後,仍照着第一次的情況,只是重演一次,依樣奉行,絲毫不許變動,故"世上人終日忙忙急急,正如木偶傀儡,暗中有爲之牽絲者。成敗巧拙,久已前定,人自不知耳。"歸來,以此語毛西河,毛氏説:"人但知萬事前定,而不知所以前定之故,今得是説,方始豁然。"[3]這是徹底的定命論,妄謬殊甚。我就不知其何以"豁然",依我看是問題多多的,而毛西河竟深信之,且信人被風吹至毗騫國之事。非素性好奇,故人以此投之乎?

---

① 戴震出於江永這樣人的門下,不能不受濡染。當時説鬼談狐,戴震正是熱心的參與者,紀氏書載其事六七則。有些故事,紀昀就是由他那兒聽來的。

② 《續新齊諧》卷五《程嘉蔭》,續修本,1788 册,頁 640 上—下。

③ 《新齊諧》卷五《奉行初次盤古成案》,續修本,1788 册,頁 363 上。

文字學家桂馥也是個好奇的人,卷二〇"鼠膽兩頭"條言:"桂未谷廣文,精篆隸之學,藏碑板文字甚多。每夜被鼠咬破,心惡之,設法擒鼠。以爲鼠膽汁可以治聾,乃生剥之。果得一膽,如蠶大,兩處有頭,蠕蠕行動。鼠死半日,膽尚活也。"①此事之奇,不在鼠膽奇怪,而在於他會想到用鼠膽以治耳聾,而且去生剥老鼠。今之治文字學者,大抵就不會想到去幹這種事。

當時漢學復興,與四庫開館有密切的關係。建議乾隆開四庫館的是朱筠。朱筠就相信自己是武夷君臨凡。續集卷一"武夷君"條云:朱氏"督學安徽,夢上帝召復武夷君位。先生以文集未成泣辭,帝許之。醒而述其事於貴池令林夢鯉,聞者共異之。後視學閩中,謁武夷君廟。廟内設施位置,與夢中一一脗合,心益異焉。任滿復命,無疾而終"。②

時之學人,則頗見怪。卷一一"奇鬼眼生背上"條,云費密與楊展將軍去四川時,某夜與楊及其副將住一樓上,夜遇怪,背豎生一眼,"金光射人"。③

方苞,卷一"胡求爲鬼毬"條,載方氏在武英殿修書時,其僕胡求夜被鬼擡到後院,東邊一神,紅袍烏紗,把他踢得滚到西邊。西邊一神也一樣,又把他踢到東邊,"將胡當作抛毬者"。"明旦視之,遍身青腫,幾無完膚"。④

厲鶚,卷一五"鶴靜先生"條則謂:"厲樊榭未第時,與周穆門諸人好請乩仙。"⑤

趙翼也是喜歡扶乩的,續集卷四"乩仙靈蠢不同或倩人捉刀"

---

① 《新齊諧》,續修本,1788 册,頁 529 上。

② 《續新齊諧》,續修本,1788 册,頁 600 上—下。

③ 《新齊諧》,頁 434 下。

④ 同上書,頁 308 下。

⑤ 同上書,頁 467 下。

條云:"趙雲松在京師,煩鄉人王殿邦孝廉請仙。"[①]即是一例。

蔣士銓更奇。未中進士前,夢入陰司,説是某冥官已奏明玉帝,以蔣爲代。醒而大驚。友人教他禮拜北斗,並誦《大悲咒》,終於得免。後來蔣修《南昌府志》,夜夢一段將軍來拜,説其頭不應該白白被砍。乃爲查考其事,補入《忠義傳》内。又,蔣在蕺山書院教書時,扶乩,關帝下降,告訴他七月間山陰有大災,教他避劫。届時果然"飛沙走石","兩龍鬥於空中",牆傾樹倒,"居民死者數萬人"。[②]

這些時人好異尚奇,乃至扶乩、禮斗、符咒、見怪、信鬼、講定命的記載,恰好讓我們看清了乾嘉考據學風流行的那個時代到底是個什麽樣。《閲微草堂筆記》卷一四説:"己卯典試山西時,陶序東以樂平令充同考官。卷未入時,共閒話仙鬼事。"[③]逮着了一丁點兒閒暇,就要説鬼,這不就是那個時代的特徵嗎?我們不能説他們治經史考證,有理性精神,敢於疑古,具實事求是之態度是假的。但起碼這些均是與他們同時也相信鬼狐仙怪是並存的。一方面端嚴正經地講經學,談聖賢大道理,一方面也同時奉佛老,談因果,講鬼狐,説異聞。必須是要在這樣環境中,像《閲微草堂筆記》、《新齊諧》這樣的書纔能堂堂皇皇的寫作,完全不忤時會。稍早的《聊齋》,之所以流行於此一時代,亦拜此風氣之賜,其他時代便不易有此大規模談狐説鬼之現象。縱或有之,例如洪邁寫《夷堅志》的南宋,講鬼怪故事的人和講聖賢學問的學者卻是分裂的兩個羣體,不像乾嘉時期,完全浹合爲一。

① 《續新齊諧》,頁631上。

② 《新齊諧》卷九"蔣太史",頁407下—409上;卷一二"吾頭豈白斫者",頁434下;卷二〇"山陰風災",頁520下。

③ 續修本,1269册,頁247上。

我舊有《鬼趣圖之外:小論羅兩峰》一文,考羅聘與翁方綱的交誼。謂羅聘在京,係以翁方綱爲其交遊中心,翁氏盛稱羅氏"以詩文翰墨馳騁藝苑者四十年",而實際上因翁的關係,羅和中朝名士頗多交往,其中亦不乏經學家,故爲畢沅作《豳風圖卷》、摹鄭玄像,爲孫星衍作《倉史造字圖》、《伏生授經圖》,爲桂馥作《説文統系之圖》等等。[①] 像羅聘這樣的畫家,當然並不少,但羅聘的特別處,在於他能視鬼,所作且以鬼趣圖爲最著名。他在京師,日與人畫鬼、説鬼,並自謂見鬼,而竟能博得這些人的喜愛與敬重,一時風氣如何,即不難想見。

袁枚也提到過羅聘能見鬼的事,見卷一四"鬼怕冷淡"、"鬼避人如人避煙"諸條。[②] 紀昀則説:"胡中丞泰初、羅山人兩峰,皆能視鬼。恒閣學蘭臺亦能見之,但不常見耳。"[③]可見那時不少人是能活見鬼的。

四

在一個講經學而其實頗雜於鬼怪奇談的時代,其思想也必是混雜的。儒家固然是主流、正論述,但與鬼狐相關的佛道思想勢必間雜於其中。

這類例子,經學家不用再舉,前文已説過惠棟、仇兆鰲、江永等人的情況,故亦無庸再予論證。袁枚則比他們更有趣,因爲像惠棟那樣,既已注解且刊刻了《太上感應篇》傳世,其思想當然也就十

① 文章收入《龔鵬程 2002 年學思年報》,宜蘭,佛光人文社會學院。

② 《新齊諧》,頁 464 下—465 上。

③ 《閱微草堂筆記》卷一九,頁 331 上。

分明白,根本不消討論。袁枚卻不然,他與紀昀一樣,是少數無佛道信仰的士人,不拜神也不供佛。

我在《憐花意識:文人才子的心態與詩學》一文中曾説過:袁枚是極少數不談方外詩家的人。① 在《新齊諧》中,袁枚也一貫地對僧尼缺乏敬意。卷九"裹足作俑之報"條甚至還説:"世間之有娼優,猶世間之有僧尼也。僧尼欺人以求食,娼妓媚人以求食,皆非先王法。"②竟把僧尼與娼優並列。其家姬妾本來曾拜觀音,後來他早上要熱水洗臉,姬人還在拜佛,他一怒之下就把觀音給扔了,且用脚去踩。姬人纔説昨夜曾夢觀音來作別,説今有小劫,故已離去。他不但不信,更以爲:"佛法全空,焉得作如此狡獪,必有鬼物憑焉。"③乃竟不許家人再拜佛。由此看來,袁枚不惟不敬僧尼,亦不敬菩薩。據卷二四"蔣靜存"條,他與蔣談話,還"輒痛詆佛法,而深惡和尚"。④

可是,這樣的袁枚,在整本《新齊諧》中卻顯示着濃厚的通俗佛教思想,相信有鬼神,相信因果,相信輪迴,相信《心經》、《大悲咒》具有辟邪除妖的神奇力量。續集卷三"心經誅狐"條,甚至説狐怪們不怕《周易》卻怕《心經》,似乎佛經更勝儒典。續集卷二"牟尼泥"條又説一諸生死後,冥司覺得他"既是儒家弟子,送孔聖人裁奪",結果鬼卒將他押往孔子處,孔子只説:"生死隸東嶽,功名隸文昌,我不與焉。"竟推卸得乾乾淨淨。幸而途逢觀音,纔能獲救還陽。⑤ 這也是儒家不如佛教的例子。

信因果,信輪迴,信觀音救苦,信《金剛經》、《心經》具降妖法

---

① 收入《中國文人階層史論》,佛光人文社會學院,2002年。

② 《新齊諧》,頁406下。

③ 《新齊諧》卷一九"觀音作別",頁512上—下。

④ 《新齊諧》,頁579下。

⑤ 《續新齊諧》,頁622上—623下,613上。

力外,袁枚也相信道術,信世俗所奉關公、温將軍、城隍等神。書中記關帝等神迹甚多,不具載,只説他的道術信仰部分。

袁枚是相信張天師的。與紀曉嵐一樣,書中記天師事數十條則,均無貶詞,對其術法或天師所代表的江西天師府,看得出是頗存敬意。袁書還有幾處記出身於天師府的婁真人,其術亦甚神。不過,道士行走江湖,有不少是騙人的,書中也對此不乏揭發。如卷二"煉丹道士條"、卷三"道士取葫蘆"條、卷八"道士作祟自斃"條、卷一〇"張大帝"條、卷一五"白蓮教"條……等等皆是。在講這些或正或邪的道法時,該書的描述,在道術研究上其實頗具價值,有些一般道術典籍所不載的資料,以下我摘録一部分:

1. 設壇作法,布八卦陣於四方,中置小瓶,以五色紙剪成女衣十數件,置瓶側。道士披髮持咒。……少頃,鬼果取衣。……衣化爲網,重重包裹,始寬後緊,遂不能出其陣中。道士書符作咒,以法水一杯當頭打去,水潑而杯不破。鬼在東,杯擊之於東。鬼在西,杯擊之於西。杯碎,而鬼頭亦裂矣。隨即擒納瓶内,封以法印五色紙,埋桃樹下。(卷一,鬼著衣受網,頁 309 下)

2. 書房挂吕純陽像,道士指笑曰:"此吾師兄也,偷我葫蘆,久不見還,故我來索債。"言畢,伸手向畫上作取狀。吕仙亦笑,以葫蘆擲還之。主人視畫上,果無葫蘆矣。(卷三,道士取葫蘆,頁 337 下—338 上)

3. 雲貴妖符邪術最盛。……家奴張姓騎馬上,忽大呼墜馬,左腿失矣。……老人解荷包,出一腿,小若蝦蟆,呵氣持咒,向張擲之,兩足如初。……有惡棍某,案如山積,官府杖殺之,投尸於河。三日還魂。……請王命斬之,身首異處。三日後又活,身首交合,頸邊隱隱然紅絲一條,作惡如初。後毆其

母,母來控官,手一罈曰:"此逆子藏魂罈也。逆子自知罪大惡極,故居家先將魂提出,煉藏罈内。官府所刑殺者,其血肉之體,非其魂也。"(卷五,藏魂罈,頁360上—下)

4. 山東有施道士者,善祈晴雨。……登壇,呼一童子近前,令其伸手,畫三符於掌中,囑曰:"至某處田中,見白衣婦人便擲此符。彼必追汝,汝以次符擲之。彼再追,汝以第三符擲之。速歸上壇避匿可也。"……童擲三符,忽霹靂一聲,婦人褻衣全解,赤身狂追。童急趨至壇,而婦人亦至。道人敲令牌喝曰:"雨!雨!雨!"婦人仰臥壇下,雲氣自其陰中出,彌漫蔽天,雨五日不止。(卷七,李星女身,頁386上—下)

5. 吕道人,……或十餘日不食,或一日食雞子五百。吹氣人身,如火炙痛。或戲以生餅覆其背,須臾焦熟可食矣。……徐文穆公第六子虛陽不閉,吕……令閉目臥地袒胸,手一鐵針,長尺餘,直刺其心。拔之,血隨針出,如一條紅絲。取口唾拭其創處,……是夕病痊。王太守孟亭患腰痛,求道人。道人曰:"俟天晴日來治。"至期,手撮日光揉之,熱透五臟而愈。問導引之術,不肯言。乃引其僮私問之,曰:"無他異也,每早至曠野,紅日始出,見道人向日作虎跳狀,手招日光納口中,且吸且嚥,如是者再。"(卷九,吕道人驅龍,頁409上—410上)

6. 安溪相公墳在閩之某山,有道士李姓者利其風水。其女病瘵將危,道士……即以刀劃取其指骨,置羊角中,私埋李氏墳旁。自後,李氏門中死一科甲,則道士族中增一科甲。李氏田中減收十斛,則道士田中增收十斛。(卷一〇,張大帝,頁416上)

7. 王廷貞,術能求雨。……自稱天師。……閉城南門,開城北門,選屬龍者童子八名,待差使,搓繩索五十二丈待用。

已乃與童子齋戒三日,登壇持咒。自辰至午,雲果從東起,重疊如鋪綿。王以繩擲空中。似上有持之者,竟不墜落。待繩擲盡,呼八童子曰:"速拉! 速拉!"八童子竭力拉之。……已而大雨滂沱。(卷一二,繩拉雲,頁437下)

8. 見客星飛入南斗。……見此災者,一月之內當暴亡。法宜剪髮寸許,東西禹步三匝,便可移禍他人。(卷一三,飛星入南斗,頁445上)

9. 其人袖出香一枝,燒之於燈,置二婢所,隨向婦寢處喃喃誦咒。婦忽躍起,向其人赤身長跪。其人開囊,出一小刀,剖腹取胎,放小磁罐中,背負而出,婦尸仆於床下。……視其布囊,小兒胎血猶涔涔也。衆大怒,持鍬鋤擊之。其人大笑,了無所傷;乃沃以糞,始不能動。(卷一五,白蓮教,頁475上)

10. 問:"修道從何下手?"曰:"汝且靜坐片時,自數其心所思想處。"……教以飲水之法,……必取山中至清之水,徐徐而吞,使喉中喀喀有響,然後甘味才出。一勺水,可度一晝夜。如是一百二十年,身漸輕清,并水可辟,便服氣御風而行矣。(卷一六,摺疊仙,頁483上—下)

11. 楊道人者,童顏鶴髮,惟頂門方寸一毛不生。……夜坐僧寺門外,僧招之內宿,決意不可。次早視之,見太陽東升,道人坐牆上吸日光。其頂門上有一小兒,圓滿清秀,亦向日光舞蹈而吞吸之。(卷一六,仙人頂門無髮,頁483下—484上)

12. 廣西信奉鬼師,有陳、賴二姓,能捉生替死,病家多延之。至則先取杯水覆以紙,倒懸病者床上。翌日來視,其水周時不滴者,云可救。或取雄雞一隻,貫白刃七八寸入雞喉,提向病人身,運氣誦咒。咒畢,雞口不滴血者,亦云可救。拔刃擲地,雞飛如故。……其可救者,設一壇,掛神鬼像數十幅,鬼師作婦人妝,步罡持咒,鑼鼓齊作。至夜,染油紙作燈,至野外

呼魂,其聲幽渺。鄉人有熟睡者,魂即應聲來。鬼師遞火與之,接去後,鬼師向病家稱賀,則病者愈,而來接火之人死矣。解之之術,但夜聞鑼鼓聲,以兩脚踏土上,便無所妨。(卷一七,廣西鬼師,頁489下—490上)

13. 掘骨暴棺……數十人骨混行拋擲,以致男裝女頭,老接少脚,至今叢殘缺散,鬼如何安?家人請用佛法解禳,將軍曰:"佛無能爲,惟道家有全骨法,汝往求之。"於是,葉家人訪有禮斗人施柳南、萬近蓬等,往而拜求。遂設壇於龍井,作法七日。見西湖神燈赫然,散滿水上,或疊高爲塔,或横排爲雁字,或團聚如大車輪,或散作流螢萬點。須臾,斗母下降……命九幽使者盡提殘骨,爲汝等補還可也。少頃,髑髏數十具皆有白氣縈繞,旋滚成團,其缺處皆圓滿矣。(卷一八,道家有全骨法,頁499下—500上)

14. 粤東崖州居民,半屬黎人。……黎女有禁魘婆,能禁咒人致死。其術,取所咒之人或鬚髮,或吐餘檳榔,納竹筒中,夜間赤身仰卧山頂,對星月施符誦咒,至七日,某人必死,遍體無傷,而其軟如綿。但能魘黎人,不能害漢人。受其害者,擒之鳴官,必先用長竹筒穿索扣其頸下,曳之而行,否則近其身必爲所禁魘矣。(卷二一,禁魘婆,頁541下)

15. 粤西有降廟之説。……其法將一碗盛水,寫一井字圈繞之,地上亦寫一井字圈繞之,八仙桌中間亦寫一井字圈繞之,召童子四人,手上各寫一走字圈繞之,將桌面反對碗口之上,四童以指撞桌,其人口念咒云:"天也轉,地也轉,左叫左轉,右叫右轉,太上老君急急如令,轉。若還不轉,銅叉叉轉,鐵叉叉轉。若不再轉,土地、城隍代轉。"唱畢,桌子便轉,然後請藥方,無不驗者。(卷二二,降廟,頁553上—下)

16. 到某比部家,甫叩門,有獅毛惡犬咆哮而出,狀若噬

人。……主人……曰:“此木犬也,外覆以獅毛,中設關鍵,遂能吠走。”(卷二三·木犬能吠,頁563上)

17. 用硃砂如法書“右户”、“右夜”四字貼其樓。窗無風自啓,樓上狐扒竄一夜,聲如鐵甲,至曙始息,狐盡逃去。(續·卷二,驅狐四字,頁606上)

18. 兒偶步牆陰,萬里以兒所生時日禁咒之。兒昏迷瞪視不能語。萬里負至柳林,反接於樹,先剃其髮,纏以綵絲。次穴胸,割心肝暨眼舌耳鼻指爪之屬,粉而爲丸,納諸匏中。復束紙作人形,以咒劫制,使爲奴服役。稍怠,舉針刺之,痛不可言。……劉煉師,授以採生法,大概如月西言。……戒萬里終身勿近牛犬肉。(續·卷三,王弼,頁624下—625上)

19. 杭州陳以逵善討亡術,凡人死有未了之事者,其子孫欲問無由,必須以四金請陳作術。其術,擇六歲以上童子一人與亡人素相識者,命其閉目趺坐,在童子背後書符於其頂,其符内有“果齋寢烝入埃台戾”八字,其時命家人燒甲馬於門外。書畢,即瞑目睡去。見當方土地背負一包裹,牽馬命騎,同至冥司尋亡過人,詢悉其生平未了之事畢即蘇。其術尤盛行於杭城。(續·卷四,討亡術,頁627上—下)

20. 張天師有通幽法。有不白事,能遣陽魂至夜臺召鬼問話。鬼如何語,即借人口出之,其人不自知也,必愚笨人方可使。(續·卷七,通幽法,頁670下)

21. 有法迥與他異:用水一盂,虛書符訣於上,置案間。有傾,則水面泛起泡沫,結而成字。字已,更泛他字。有未識者,復泛如前。如此數十次,或成詩歌,或隱語對答,無不洩人隱微。(續·卷八,水乩,頁680下—681上)

22. 隨手取一皮以出,即鼠皮也。其人教以符咒,頂皮步罡,向北斗叩首,誦咒二十四下,向地一滚,身即成鼠。(續·

卷一〇,人化鼠行竊,頁697下)

23. 江陰有士人學法於茅山,有術能致婦人。用烏龜殼一箇,書符於上,夜擁之而臥,少頃即見一輿舁一少婦至。……其婦不言,與交媾,無異生人。天將明乃去。其去時,必反繫其裙以出,未知何故。據言,此乃所召之生魂也。(續·卷一〇,妖術二則,頁701上)

以上二十餘條所載術法,正邪皆具,也有部分是少數民族的巫術。但就像第十五則説的粤西降廟之法,雖然是少數民族巫術,卻奉了太上老君的名號,因此可視爲廣義的道教。白蓮教之術法或木犬之機械作用,亦均可作如是觀。程嘉蔭故事中不是明確説了木牛諸器之製作,原即本諸道士嗎?

此類驅狐術、全骨法、討亡術、採生法、降廟法、捉生替死法、厭禳法、飲水法、求雨法、奪風水法、吞咽日月法、藏魂法、捉鬼法,皆弗載於道法書中。《道藏》中的經典固然不載,《祝由神咒》、《萬法歸宗》之類道書亦未收,所以袁枚敍述時多半詳細記録其施法狀況,要不是符咒尚缺,幾乎可作施法科範使用了。我相信他如此做,絶非無意。除了寫作策略上把施法細節講清楚,纔能增强聽者、閱者對故事的信賴度以外,亦當有記實之心,故不憚煩至此。而這就可以看出袁枚對此類術法或整個道教是抱存着信仰的。①

① 紀昀對道術也甚熟悉,卷一七批評術士云:"爾之不食,辟穀丸也。爾之前知,桃偶人也。爾之燒丹,房中藥也。爾之點金,縮銀法也。爾之人冥,茉莉根也。爾之召仙,攝靈鬼也。爾之返魂,役狐魅也。爾之搬運,五鬼術也。爾之辟兵,鐵布衫也。爾之飛躍,鹿盧蹻也。名曰道流,皆妖人耳。"可見他深知術士伎倆。卷一七又言:"余在書局,銷毁妖書,見《萬法歸宗》。"其知識大抵即由此來。見續修本,1269册,頁292下,305上。

五

對於這樣的混雜,我們該如何看呢?

第一個問題,是理性與宗教性思想間的關係。乾嘉時期的經學考證、文字訓詁,依近代人之理解,乃是一種實證精神、理性態度和科學方法(誇張點説),可是如上文所述,當時彌漫於士大夫之間的,其實是談狐説鬼、講因果報應的混雜型世俗信仰形態。士大夫不僅好奇尚異,甚且常用徵實的方法來論證鬼神實有、報應不虛。講起術法,亦頭頭是道,尤熱衷於扶乩,這看起來是雜然並存的矛與盾,顯得十分不協調。

但不協調也許是我們現代人纔有的感覺。現代思想之一大特徵就是對科學理性的强調,認爲現代社會即是理性精神萌發,"解除世界魔咒",破除了世人對宗教的迷信纔出現的。啓蒙運動、政教分離、宗教時代結束之後,乃有現代社會。故科學世界觀與宗教世界觀在根本上是不相容的。① 由於有了這樣的觀念,所以纔會覺得乾嘉時人怪。

可是理性與宗教並存也許纔是常態。古希臘時期蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德的時代,談邏輯,説理性,而同時也信仰着他們的神。中世紀歐洲神學,以柏拉圖的"理念"、亞里士多德的"第一

① 據 Rodney Stark 與 Roger Finke《信仰的法則》一書説它包括五個方面,一是認爲現代化即是個把神靈趕出歷史舞台的過程;二是强調宗教不只對個人信仰不再有魅惑力,其世俗權力也急遽下降;三是現代化過程中,工業化、城市化都對宗教有重大影響,但科學尤其具致命殺傷力,科學越發達,宗教就越衰弱;四是世俗化現代化是不可逆的過程,一旦獲得就不會回頭,取得了宗教的免疫力;五是現代化情境不僅適用於歐洲,也會令全世界超自然信仰滅絶。見楊鳳崗譯,第三章,北京,中國人民大學出版社,2004 年。

因"去論證上帝存在,更是以理性詮釋着信仰。理性不但服務於宗教目的,理性本身也在神的指引之下纔能運作,故人的理性之上更有神的啓示理性(revealed reason)。到康德,則區分實踐理性與純粹理性,在實踐理性領域,上帝存在亦仍是道德實踐的保證。凡此等等,均顯示了理性與信仰並存或交互爲用的非現代景觀。

即便在現代社會,脱離了現代主義意識形態,真正存在着的現當代社會,情況也是如此。前注引 Rodney Stark 與 Roger Finke《信仰的法則:解釋宗教學之人的方面》第二章列舉了一些調查數據證明,越是在被認爲科學性强的學科中,如數學、統計、物理、生命科學之學者專家,宗教信仰與宗教態度越强。越是"科學性"少或可疑的學科,其學者專家越不信宗教。而社會民衆呢? 且不説該書提及的伊斯蘭教、東正教在目前政治經濟社會發展中舉足輕重之地位,環顧大陸、港、臺以及新加坡,誰看不到社會越現代,寺廟的香火就越鼎盛,風水、命相、靈異之説就越盛?

因此,一個具實證主義科學精神的乾嘉,乃是由現代意識製造出來的。還原到當時人真實的生活世界中去,恐非全貌,只是半面金剛。它另一面,乃是談狐説鬼的,把兩者拼合且予以有機地、動態地看,纔可以了解那個時代。

第二個問題,是談狐説鬼的倫理意涵。如前所述,許多時代都是理性與宗教並存的,可是時代不同,其並存之意義也就不同。蘇格拉底認爲"神諭要他借詢問别人來考察自己",他感受到了神的召喚,要他在人間履行神聖的職責。在他看來,通過積累知識來實現美德乃是一種發自人性内部的宗教要求。[1] 清朝紀昀、袁枚這些人自然不會如此認爲。那麽,他們講鬼狐、説陰騭、談果報、述奇迹,所爲何來?

---

① 單純《宗教哲學》,北京,中國社會科學出版社,第二章第一節,2003 年。

陳來在《蒙學與世俗儒家倫理》一文中,考察了清代《弟子規》、《增廣昔時賢文》等書,發現它們整體上呈現爲一種世俗儒家倫理(vulgar Confucianism)。那裏既有對子弟要求其克制、節約、勤勉、惜時、孝悌之類勸戒,亦彌漫了勸善的言論。而教人行善的特徵,就是把它與報應聯繫起來。同時,命定思想也極普遍,如"命裏有時終須有,命裏無時莫强求。萬事不由人計較,一身都是命安排"(《增廣昔時賢文》),"百年還在命,半點不由人"(《名賢集》),"壽夭無非命,窮通各有時"(《神童詩》)。好人好報及命定,則又往往表現在功利與成就上。他認爲這種世俗儒家倫理,乃明代後期儒學發展使然。①

世俗化的儒家,由來已久,漢代王充已是如此。談定命、論窮通,以功利成就爲命運好惡之徵,但那時還没有佛教思想。唐代各種啓蒙書便開始以果報來聯繫窮通善惡了,宋代的《三字經》、《陰騭文》、《太上感應篇》,更是以果報勸善,以定命勸世,以富貴壽考聳異人。整個世俗化儒家的教化系統及形態,大抵即定於此時。明清之善書、蒙書,在細節及技術上略有變化,例如明末的"功過格",但思想並未超越或突破此一格局。因此世俗化的儒家倫理,未必係因明代後期儒學發展而然。可是由明清間廣泛流行的這些世俗儒家倫理著作,恰好可以讓我們體會到袁枚《新齊諧》、紀昀《閱微草堂筆記》一類書的寫作語境。

就像惠棟以經學大師身分去注解《太上感應篇》,他的發言位置及自我意識,此時並不是精英式的知識分子,而是與一般老百姓一樣,和光同塵,擁有共同的倫理態度。袁枚、紀曉嵐在書中大談鬼神狐怪、因果報應,道理也是如此。不過,袁氏、紀氏較有趣之處

① 陳來《蒙學與世俗儒家倫理》,載《國學研究》第三卷,北京大學出版社,1999 年。又收入其著《中國近世思想史研究》,北京,商務印書館,2003 年。

在於:一、把過去那些勸戒性的倫理説詞全部改造爲故事,用故事呈現因果報應、富貴命定等思想,只在文章某些部分纔會跳出來發議論,正面説理。這當然不是創舉,自劉義慶《幽明録》以來就有無數例證。但結合第二點,意義就會顯得特殊。

第二點是什麽呢?就是前文説過的,他們書中所記載的,固然也不乏市井人士,然而主要是縉紳士大夫與官僚。於是該書所顯示的意義就是:當時精英士大夫階層非但與市民共同擁有一個倫理世界,他們甚且更是這套倫理觀的主要推動者,自覺地擔負着推廣它的責任。因而士大夫既信之,又傳述之,形態上很像是傳教士,所寫的那些書遂都像是善書,自以爲可發揮"教化"之功。

這套倫理觀,在哲學上十分混亂,儒道佛混雜;也不深刻,如定命觀之類,多經不起哲學理論之推敲。而且勸善懲惡,托迹於鬼神,竟是神道設教而卻把自己給先哄住了,使得一時之間士大夫扶乩説鬼,好奇尚異,大成風氣。然而亦正因爲是如此,它纔是真正世俗的。士大夫與世俗社會人没什麽"大傳統"、"小傳統"之分,同享一個傳統。

由這個事實看,我們就越來越會覺得:經學考據,只是這些士大夫作爲知識人的一種專業知識,與詩人談詩之格律、詞人考詞之調譜、玩古董的人考金石碑帖相似。但凡是專業知識,都只是一偏的技藝,且輒與身心價值取向無甚關係。當時士大夫在整體生活及倫理價值上,又不可能歸向宋明理學,於是趨於世俗儒家倫理,便成了十分自然的事。①

---

① 由歷史上看,康雍乾嘉士大夫這種服膺世俗倫理且自任教化推動者角色的情况,乃是繼宋明理學之後最大的特點。道光、咸豐、同治以後,大規模"善堂"出現。明代即已廣泛存在的民間宗教勸善體系,至此乃與士大夫合流,形成善堂善社運動,影響至今。其間轉换之機,當於此處尋之。

可是,第三個問題,世俗儒家倫理,自來卻已與文學形成爲一種特殊的關係。文人志怪,淵源甚古,志怪而雜以幽明之理、果報之談,更是在南北朝唐宋間久已蔚爲傳統。後世有志宣揚鬼神果報思想者,亦皆假途於筆記志怪,包括《陰騭文》、《感應篇》均是如此。世俗儒家倫理,所存在的載體,就是這些因果報應,鬼神福佑故事,及勸戒歌謡,格言雋語等等,而不再是經書、注疏、古文、講章、語録那些東西。民間有時也會把這些故事另行敷衍成小説,或拼合歌謡格言,配上音樂,編成戲曲,又或製爲寶卷、彈詞。總之,民衆是由享用文學中去獲得倫理教化的。

在此特殊情境下,鬼狐仙怪便都有個基本特徵,那就是具有文學性。這是它絶異於現代或西方之處。試看康雍乾嘉諸朝這些談狐説鬼的記録,無論是王漁洋説的"秋墳鬼唱鮑家詩",或蒲松齡、紀曉嵐、袁枚之筆談,鬼狐大都是會作詩的,某些還擅長論詩,見解不俗。乩仙降乩也要作詩。夢中至某處,該處必常有對聯;逢某仙,某仙輒能唱和。占命卜運,天機多藏在詩裏。短壽而去,又往往是奉召上天作文章。這並不是由於古代的鬼比較風雅,或是因爲這些作者均是文學家,故其敘事如此,實乃一敘事傳統使然。當時龔煒《巢林筆談》曾譏漁洋"輕信不稽,隨手撰記"徐某病死見一白衣少婦,而自己卻一樣也講乩詩、説鬼神、論陰報,此即足以覘知這種敘事傳統的力量。①

也就是説,在乾嘉考據似乎披靡一世之際,經學考據其實只是一部分士大夫的專門技藝,殊不足以見其整體人格與精神狀態。當時的整個士大夫階層,實與老百姓共享着一套世俗倫理。這一套倫理内涵是以儒家爲基底的三教混合形態,可是表現方式卻常

① 中國鬼的文學性,詳龔鵬程《若有人兮山之阿》,《聯合文學》2000 年 8 月號,收入《知識與愛情》,臺北,聯文出版社,2000 年。

是文學的。文人志怪以言果報,即其中最主要的一支。因此,這些文人所描繪的具文學性之鬼狐仙怪世界,遂也是包括經學家在内的士大夫每日的優遊藏息之處了。然,此非僅知乾嘉經學考據者所能知也。

(本文作者係北京師範大學特聘教授)

On the Origin of *Daola*

Liu Shuiyun & Che Xilun (p. 131)

The Chinese word "Daola" (倒喇) was borrowed from Mongolian. Based on the relevant materials written in the Yuan, Ming and Qing dynasties, this paper analyzes the evolution and characteristics of various artistic forms of Daola in different periods, including the songs combining Chinese and Mongolian styles, the use of cup-knocking and acrobatics, talking and singing, skillful dancing, etc. It concludes that these performing skills had resulted from the contact and merger between the cultures and art of different nationalities and ethnic groups since the Jin and Yuan dynasties.

The Stories of Zombies and Fox Spirits in the Qianlong and Jiaqing Periods

Gong Pengcheng (p. 149)

The reign of Emperors Qianlong and Jiaqing (1736 – 1820) was an era well-known for Puxue, i. e. the textual criticism of etymology, phonology, semasiology, etc. From the May Fourth Movement in 1919, it had been advocated as "a scientific method to handle the national heritage". The Puxue scholars, therefore, were regarded as the forerunners of scientific methods and rationality. By investigating those scholars' preference in stories of zombies and fox spirits, this article aims to disclose another aspect of the era from Qianlong to Jiaqing. We discover that those scholars didn't attain today's scientific rational spirit, while the compatibility and mutual application of rationality and creed was really in prevalence. The moral attitude the class of elite expressed to these stories was no different from that of commoners, moreover, they even took up the role as preachers of secular beliefs in fate and retribution. In an era when neo-Confucianism lost its moral significance and textual criticism on

Confucian and historical classics were regarded as craftsmanship, the intellectuals believed that the devotion in these secular beliefs and the preaching of them to commoners were necessary. The major means of preaching was literary works, such as novels, plays, precious scrolls and songs. The numerous welfare societies which appeared since the Daoguang period (1821 – 1850) were obviously the result of the Qianlong and jiaqing scholars' efforts. These interesting phenomena and problems can only be observed from the viewpoint of literature, instead of that of Confucian classicism.

Reaching the Same Object by Different Routes: From Liang qichao and Chen yinque's Discourses on Tao yuanming

Dai Yan (p. 179)

This article, through reviewing and combing the researches on Tao Yuanming made respectively by Liang Qichao and Chen Yinque, intends to explain that, in modern literature history study, different concerns or interests and academic trainings the scholars have can really lead to the academic controversies or divergences. Liang sought his breakthrough in the research of history from literary background, while Chen was just the other way around. They show us two different research methods.

The Effects of Chinese Ancient Calendar Culture on Cambodian Society

Deng Wenkuan (p. 205)

Zhenla Fengtuji written by Zhou Daguan of the Yuan Dynasty, including forty items on the local social customs, was an important work for the research of Cambodian historical culture. The thirteenth item in it lists the calendar prevailed in Cambodia at that time. In the early 20th Century, P. Pelliot tried to offer an explanation on the